

D・ヒュームの経験論的人間学の研究 (二十五)

—ヒュームの共感論(七)—

古賀 勝次郎

序 文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判

(『早稲田社会科学研究』第四十一・二号)

第二章 ヒューム体系の哲学的基礎

第一節 ヒュームの知覚論 (第四十三号)

第二節 ヒュームの因果論 (第四十四・五号)

第三章 ヒュームの方法論

第一節 懐疑主義と自然主義 (第四十六号)

第二節 ヒュームの道徳哲学方法論

(i) 近代自然科学の方法論

(ii) ヒュームの実験的・経験的方法 (以上第四十七号)

(iii) ヒュームの歴史的方法論 (第四十八号)

(iv) 「存在」と「当為」の問題

第四章 情念について

第一節 同一性の関係

第二節 「知覚の束」としての心 (以上第四十九号)

第三節 情念の分類

第四節 間接的情念と直接的情念

第五節 必然と自由について

(i) 自由意志論争

(ii) 両立説 (compatibilism) (以上第五十号)

(iii) 必然と自由と人間の責任

第五章 ヒューム社会科学の基礎

第一節 ヒュームの先駆者達 (以上第五十一号)

第二節 ヒュームの道徳論

(i) 合理主義道徳論批判

(ii) 利己主義と利他主義 (以上第五十二号)

(iii) ヒュームの道徳感覚論

(1) 「自然」概念の転換

(a) 古代・中世の自然概念

(b) 近代の自然概念

(i) 合理主義の自然概念 (以上第五十三号)

- (ロ) 理神論とケンブリッジ・プラトン主義
 - (ハ) 経験主義の自然概念
 - (ア) ロック・バークリの自然概念（以上第五十四号）
- 〔中間考察〕 ヴィーコとヒューム

はじめに

- (i) ヴィーコの基本命題：verum = factum
 - (ii) ヴィーコの学問体系
 - (iii) ヴィーコのデカルト主義批判
 - (a) デカルトの幾何学的方法論
 - (b) ヴィーコのデカルト主義批判
 - (iv) 『新しい学』における verum = factum と Providentia（以上第五十五号）
 - (イ) ボイルの機械論哲学と「キリスト教神学」
 - (ウ) 道徳感覚学派の自然概念
 - i シャフツベリとバトラー（以上第五十六号）
 - ii F・ハチソンの目的論的自然
 - iii A・スミスの「見えざる手」（以上第五十七号）
 - (エ) ヒュームの自然概念（第五十八号）
- 第六章 ヒュームの共感論
- 第一節 共感をめぐる議論
 - 第二節 自我の社会的性質（以上第五十九号）
 - 第三節 情念と共感（第六十号）
 - 第四節 共感の拡大
 - (i) ロックとカントの道徳論
 - (ii) 共感の種類（以上『早稲田社会科学総合研究』創刊号）
 - (iii) コミュニケーション論としての共感論（第三巻第一号）

- 第五節 共感と道徳的判断（第三巻第二号）
- 第六節 A・スミスの共感論（本号、以下続く）
- 第七節 ヒュームとスミスの共感論
- 第七章 ヒュームの正義論
- 第八章 法理論と統治論
- 第九章 近代の経済社会

第六節 A・スミスの共感論

ヒュームの共感論は、これまで述べてきたように、「コミュニケーションの原理」(the principle of communication) であるが、A・スミスの共感論は、そうしたヒュームの共感論を継承しつつ批判的に発展させたものである。ヒュームにおいて、共感論はその人間学の出発点であるが、ヒューム自身そうしたことを明示的に述べているわけではない。これに対し、スミスは、共感論が自らの体系たる道徳哲学の出発点であることを明らかに自覚していた。それは、スミスが『道徳感情論』(The Theory of Moral Sentiments) を「共感について」("Of Sympathy") から、即ち共感論から書き始めていることから窺える。そしてスミスは共感論を、ヒュームと同様、社会科学の土台に据え、そこから自らの社会科学を展開したのであった。ⁱ スミスもヒュームと同様、人間の理性に基礎を置くカッドワースなどの合理主義的倫理学には批判的であった。スミスが立っていたのは経験主義的倫理学であって、それは人間の感情に基礎を置くもので、その意味でスミスの倫理学はシャフツベリ、ハチソン、ヒュ

ームなどの倫理学を継承している。しかしスミスは、彼等の道徳感覚説 (a theory of moral sense) には懐疑的・批判的であった。またスミスは、道徳判断において効用 (utility) の演ずる役割をヒュームほど重視しなかった。だが共感論においても、ヒュームとスミスの違いが最も大きく見られるのは、ヒュームの共感論にはキリスト教神学的色彩が殆ど見られないのに対し、スミスのそれにはキリスト教神学的色彩がまだかなり見られる、ということである。しかしそのことが、スミスの共感論にヒュームにない豊かさを与えることになった。それは良心論において最もよく窺うことができる。しかしスミスの共感論は、上述したように、ヒュームのコミュニケーションの原理としての共感論を継承したものである。例えば、G・R・モロウは次のように述べている。ヒュームの共感は、「ある社会集団における諸個人が、それによってひとつの統一体へと形成される『コミュニケーションの原理』である」²¹。スミスの共感もヒュームのそれと同じであって、「ある個人の感情が、かれの仲間の感情に影響を与えたり、また仲間の感情によって影響を被ったりするのはこのコミュニケーションの原理によってである」²²。このように、ヒュームやスミスのいう共感²³は、道徳性の内容ではなく、道徳的判断を可能にする諸個人間のコミュニケーションの原理を意味しているのである。

ところで以下、スミスの共感論を詳しく見ていくのであるが、その前に一つ確認しておこう。それは、ヒュームやスミスのコミュニケーションの原理としての共感論が、近代の多元的社会 (＝大きな

社会、開かれた社会) に対応すべく社会科学の基礎として提示された理論だったということである。中世のヨーロッパはキリスト教 (＝カトリック教) が支配した一元的社会 (＝小さな社会、閉じられた社会) であって、そのような社会のコミュニケーションは、神を媒介してなされていた。だが、宗教改革、社会構造の変化、近代の自然科学の発達などによって、中世の一元的社会は転換を余儀なくされ、次第に多元的な社会へと移行していったのである。しかしかような近代の多元的社会に対して、近代の社会科学は、二つの非常に異った対応をすることになった。一つは、人間の理性の絶大な力を信じ、人間の理性で組み立てた一元論的思想によって、近代の多元的社会に対応しようとしたもので、デカルトに由来し、スピノザ、ライブニッツ、サン＝シモンなどによって築かれた社会科学である。社会主義はこの流れの中から生まれた最も有力な社会理論であった。こうした合理主義的社会科学に対して、主としてイギリスでは、人間理性に限界を認め人間の経験から出発する経験主義的な社会科学が展開された。ロックはその最初期に位置する思想家であった。だがロックの社会科学は、モロウいうように、個人主義の立場から出発し、キリスト教神学によって総合化されている²⁴。そして、個人主義に立つことなく、しかもキリスト教神学の議論を籍らずに、近代の多元的社会に対応する社会科学を樹立したのがヒュームであり、その出発点が共感論だったのである。スミスにはロックほどではないにしても、キリスト教神学的色彩が残っているが、スミスの共感論は基本的にはヒュームのそれを継承したものである。

重要なことは、共感論は、近代の多元的社會に対する經驗主義の立場からの応答だったということである。

さて先ずスミスが用いている共感という言葉だが、スミスは凡そ三つの意味で使っている。即ち、① 他人への自然的同胞感情 (natural fellow-feeling for others)、② 他人に対する憐憫 (pity for others)、③ 二人以上の人々の間の感情の一致 (correspondence of sentiments between two or more people) がそれである。⁽⁵⁾ スミスは『道徳感情論』第一部第一篇第一章「共感について」の初めのところで以下のように言う。「憐憫」とは、他人の不幸を直接見たり、他人の不幸について生々しい話を聞かされた時、その人に対し直ちに感ずる情動である。また、同胞感情は、他人の悲しみをはじめその他の情念を、自分が想像の上で他人の立場に立った時感ずるものである。そしてスミスは言う。「憐憫」とか『同憂』(compassion) とかいう言葉は、他人の悲しみに対して抱くわれわれの同胞感情をあらわすのにふさわしい言葉である。共感という言葉の意味は、おそらくもとはこれらの言葉と同じであったかもしれないが、しかし今日では、いかなる種類の情念であろうと、かような情念に対してわれわれが抱くあらゆる種類の同胞感情を示すためにこの言葉を用いても、大して誤りではない」と。

このように①と②の意味での共感、共感の語原から来たものであって、情念である。これに対し③の意味の共感、情念ではなく、いつてみれば理論用語である。それは、ある人の感情と他の人の感情との間の一致を意味するもので、J・R・オティソンもいよう

に、スミスの道徳判断論を窮極的に基礎づけているのが、この③の意味の共感である。以下の文章は、この意味の共感が、『道徳感情論』の中で、最も早く出ている例である。「ある場合には、われわれが何らの共感も一致も感じないで、感情を是認するように見えることがある。……しかしながら、少し注意してみると、かような場合ですらも、われわれが是認を与える根拠は、結局はこの種の共感もしくは一致にもとづくものであることがわかるであろう」。

かように、スミスの共感論は、二人以上の人々の間の感情の一致を根本としているのであるが、スミスは『道徳感情論』の第一部と第二部で、他人の感情と行為に関するわれわれの判断・基礎の問題を、そして第三部で、われわれ自身の感情と行為に関する同様の問題を扱っている。スミスがこれらの議論を通して明らかにしたのは、二人以上の人々の感情が一致するのは、「想像上の立場の転換」(an imaginary change of situation) が行われるからであり、道徳的判断はそれに基づいている、ということである。

スミスもヒュームのように経験主義者として、個人の経験から議論を始める。だが、その人の経験を知ることには中々難しい。というのは、その人の経験と全く同じ経験を経験することはできないからである。もし、その人の経験を知り得るとすれば、自分がその人と同じ立場に立った時、どう感じどう行動するかを想像することであるいは知ることができるかもしれない。スミスは、『道徳感情論』冒頭の「共感について」の最初のところで次のように言う。「われわれは、他人がどんなに感ずるかを直接経験するわけにはゆかない

から、他人が受ける感動の受け方に関しては、自分がその人間と同じ立場に置かれたときにおそらく感ずるにちがいをしないことを思い浮かべて見るのでなければ、はつきりした知識をもつことはできない⁹⁾」。

ここで「思い浮かべて見る」といつているのが「想像」(imagination) するということであって、ヒュームと同じく、スマスにおいても非常に重要な概念となっている。われわれが知り得るのは自分の私的経験に限られていて、私的経験を越えてわれわれは知ることは極めて困難である、だから、他人の経験について何かを知るためには、「想像」を働かせる必要がある。即ち、「もしわれわれがかれと同じ立場に立ったとすれば、われわれ自身一体どんな感じをもつだろうか、ということをお思い浮べる」必要がある。そしてスマスは以下のように言う。「われわれが想像をはたらかせて印象(impressions)を写しとるのは、他人の感覚によってえた印象ではなく、われわれ自身の感覚によってえた印象にはかならない。想像のはたらきによって、われわれは自分自身を他人の立場に置き換え(By the imagination we place ourselves in his situation)……いわば他人の身体に移入して、ある程度までその人間と同じ人格になって、その上でその人間の感情に関する何らかの観念(idea)をえ、程度こそ幾分弱い、その人間の感じた感覚と全く異っているとも思えないある種の感覚をすら感ずるようになる¹⁰⁾」。ここにはスマスの共感論の原形が明瞭に略述されている。そこには、ヒューム共感論にあった印象—観念論といった堅固な哲学的基礎は見られないけれども、ヒュームにおいて重要な役割が与えられていた「想像」に、恐

らくヒュームにおける以上の役割が担わされている。しかし何よりも注意されたいのは、スマスの共感論が、ヒュームのそれより、より具体的により綿密に論じられているということである。そこで、上の文章をいまだ少し分析的により詳しく見てみよう。

先ずここでスマスが挙げている例から見よう。われわれの兄弟が拷問台の上で責めたてられているのをわれわれが見ている、というのがその例である。スマスはこの例から以下のように説明する。スマスがここで先ず問題にしているのは、見ているわれわれと見られている兄弟との関係である。われわれは拷問台の上の兄弟の苦しみを直ちに理解できる、とはスマスは言わない。それが、われわれに極めて近い兄弟であってもである。もつとも、スマスは、われわれ「自身が呑気にしておれば¹¹⁾」、という条件を付してはいるが。ここで重要なことは、スマスが経験というものを根本的には私的・個人的なものだと考えていることである。即ち、「われわれは、他人がどんなに感ずるかを直接経験するわけにはゆかない」のである。何故なら、われわれは、自分の感覚によって自分の領域を超えた事柄を知ることとは極めて難しいからである。しかしわれわれは他人について何も知り得ないかといえばそうではない。もしわれわれが拷問台の兄弟と同様の状態に置かれるならば、その時、われわれはどう感じるかを想像することによって、その兄弟について知ることができる、とスマスはいう。しかもこの場合重要なことは、「観察者」(spectators)としてのわれわれは、「現実の人間」(actual person)としての拷問台上の兄弟と全く同じ感情、この場合は苦し

みを、しかも同程度に感じることはできない、ということである。だが、現実の人間としての兄弟と観察者としてのわれわれとの間に、共感が発生する。そしてその共感は、「われわれの過去の経験と感性」によって生起するのである。

スミスは、拷問台の上の兄弟を見た時、われわれは、「いわば他人の身体に移入して、ある程度までその人間と同じ人格になる」とは言っている。だがこれは、オティソンもいうように、われわれが拷問台上の兄弟と、身体的にも、境遇的にも全く同じ状態に置かれていてと想像しているという意味でそうなるのだと言っているのである。¹²つまりスミスは、経験の私的・個人的性格を強調するのである。たとえわれわれが、想像上でわれわれの兄弟の立場に立ったとしても、われわれはまだわれわれ自身のままで止まっている。われわれの兄弟の経験の正確な性質は、やはり「現実の人間」によってのみしか知られない。それ故に、現実の人間の実際の経験とわれわれの想像上の経験との間には説明し難いギャップが存在するのである。だがこのギャップは、感情と感情との共感を排除するものではない。スミスは次のように言う。観察者の感情と現実の人間の感情は、「社会の調和を維持するに必要な程度においてお互いに一致しうるということは明らかである」¹³、と。詳しくは述べていないが、スミスはこのギャップを事実の問題として克服できるとする。人間は行動によってその人の感情を判断する。これは、行動と感情の間に密接な関係があることを予想させる。そうだからこそ、人間は他人の人々と効果的にコミュニケーションをしたり交際することができる

のだ、とスミスは考えるのである。スミスの相互的共感 (mutual sympathy) の概念も重要である。

スミスにとって、共感とは人間の間の相互的なものであり、『道徳感情論』においても、第一部から第三部まで相互的共感 (mutual sympathy) について論じられているが、ホーコンセンなどはそこにスミス道徳理論全体の核心を見る。ホーコンセンは次のように言う。スミスは、『道徳感情論』の第一部や第二部で、「共感はいかにして与えられるのかについて語っているのに対して、第三部では、共感がいかにして受容されるのかを明らかにしていると言っていることができる。そして道徳感情とはこれら二つの成果であるとするのが、おそらくスミスの最も独創的なところの一つである」¹⁴、と。

さてこのあたりで、スミスが共感を道徳的判断の基準とする議論をみていくことにしよう。

スミスによれば、共感が道徳的判断の窮極的起源である。だが、真の共感とは、現実の人間の感情と観察者のそれとが一致した時生じる。けれども、観察者の感情は想像上のものであるから、現実の人間の感情よりも常に弱いので、そうした共感は極く稀にしか起らない。では、真の共感が生起するにはどういうことが必要であろうか。スミスは、次の二点が必要だと考える。即ち、① われわれの感情や行為や自己判断が、他人が是認するものに極力近づくように、われわれ自身に対する関心を抑えることであり、② 他人に対するわれわれの判断を、利害関係のない第三者がその他人を判断する仕方では修正すること、が必要であるという。¹⁵そしてこれら二つの

要求を満たしてくれるものこそ、想像上の「公平な観察者」(an impartial spectator)なのであって、「胸中の同居人」(innate of the breast)、「抽象的人間」(abstract man)、「人種の代表者」(the representative of mankind)、「神の代理人」(substitute of the deity)、「内なる人間」(the man within) などとも呼ばれる。そしてこの公平な観察者の判断こそが、道徳の真の基準だと、スミスは考えるのである。以下、公平な観察者について、いま少し詳しく見てみよう。

『道徳感情論』の中で、公平な観察者について主として論じられているのは、第三部であり、特にその第一章「自己は認と自己否認の原理について」(“Of the Principle of Self-approbation and of Self-disapprobation”)において要約的に述べられている。この章では、自分自身の感情・行為に関するわれわれの判断の起源や基礎について考察がなされているが、その基本的考えは、他人の感情・行為に関するそれと同じ考えであるとされる。即ち、われわれがわれわれ自身の感情や行為に関する判断は、「われわれが自分の立場を他人の立場に置き換えて、他人の眼をもってまた他人の立場から自分の行為を眺めるとき、われわれが自分の行為を支配した感情や動機に全面的に移入し、共感できるか、どうかということによって決定せられる¹⁶⁾」と。自分自身の行為に関する道徳的判断は、自分自身から離れ、われわれとは相当の距離を置いて、自分自身の感情や動機を観察しない限り、不可能だ、というのである。これは、ラファエル¹⁷⁾もいうように自分自身についての道徳的判断は、先ず何よりも、

社会の判断を反映したものだということである。スミスはこのことを鏡(mirror)の比喩を用いて説いている。スミスは以下のように述べている。

「もしも一人の人間がある淋しい場所で、自分の仲間のもと何らかのコミュニケーションすることなしに、成長して大人になることが出来たと仮定するならば、おそらく人間は自分自身の性格についても、自分自身の感情や行為の道徳的適正ないし不適正に関しても、自分自身の顔の美醜と同様に……何ら考えることはできないであろう。……自然のままでおかれたなら人間は……それらのものを人間の眼に映して見せることのできる何らの鏡を持たせられていないのである。もしかれを社会の中へ連れてくるとすれば、かれは立ちどころに、かれが以前に欲しいと思った鏡を与えられる。この鏡はかれがいっしょに生活している人の顔付きと行動の中に備えつけられてあり、その鏡は常にかれらがかれの感情に移入するとき、またはかれらがかれの感情を否認するときに、はつきりと目立つのである。そしてかれが自分自身の感情の道徳的適正または不適性を眺めたり……するのは、この鏡によってである」¹⁸⁾。

われわれの道徳的判断は、先ず他人の性格や行為に対してなされる。しかしわれわれは直ちに、他の人々もまた同じ様にわれわれ自身の性格や行為について道徳的判断をしていることに気付く。そしてわれわれは、自分がどの程度、彼等の非難もしくは称讃に値するかを知りたくなる。そこでわれわれは、自分自身の感情や行為を検討するようになる。もしわれわれが「想像」によって、彼等の立

場に立った場合、そうした感情がわれわれにいかに見えるか、彼等の眼にいかに映るかを考察し始める。われわれは「他人の眼」を籍りてそのような感情や動機を眺めたり、他の人々がそれらの感情や動機を眺めるのと同じようにそれらを眺めようと努める。それらの感情や動機に関する判断は、常に暗黙裡に「他人の判断」が今どうであるか、あるいはある条件の下では、それはどうであったか、またどうでなければならないかを、われわれは想像する。即ち、われわれは、自らが自ら自身の行為の観察者になったと仮定し、そうした見地からすれば、自分の行為が自らの上にどのような結果をもたらすか、ということ想像するのである。そしてスミスによれば、「これは、それによってわれわれが、ある程度まで他人の眼をもって自分自身の行為の道徳的適正を吟味することができる唯一の鏡 (the only looking glass) である」¹⁹⁾。そうした「他人」こそ「第三者」(a third person) のことであり、どんな人々の利害とも特定の関係を有せず、われわれの間の関係を「公平に」(with impartiality) 判断する人、つまり、「公平な観察者」ということになる。そしてこの公平な観察者のみが、往々にして利己的になりがちなわれわれの考えを修正することができるのだ、とスミスは論ずるのである。

スミスはまた以下のように言う。「われわれは、すべての公平な観察者がわれわれ自身の行為を検討するにちがいないと想像せられるような方法でもって、自分自身の行為を検討すべく努力しなければならぬ。もしも、自分自身を公平な観察者の立場においてみて、われわれがわれわれ自身の行為を支配したあらゆる情念や動機

に徹底的に移入するならば、われわれはこの想像上の公平な裁判官の是認に共感することによって、自分自身の行為を是認する。もしそうでなければ、われわれはこの公平な裁判官の否認に移入して、自分の行為を断罪する」²⁰⁾。

このように、スミスによれば、われわれが自分自身の行為を検討し判断を行う時、「私」(I) は、二人の違った私に分割される²¹⁾。即ち、一人は、「試験者・裁判官」(the examiner and judge) としての私で、いま一人は「その行為が吟味され、裁判される人物」(the person whose conduct is examined into and judged of) としての私である。前者の私は、「観察者」(the spectator) であり、「裁判官」(the judge) で、「自分自身をその観察者の立場に置いて見たり、あるいはまたそうした特定の観点から見るとすれば、私の行為が私の眼にいかに映るであろうか、ということを考えたりすることによって、私はその観察者が私の行為に関して抱いている感情へとつとめて移入しようと努力する」²²⁾。これに対して、後者の私は、「行為者」(the agent)、「裁判される人」(the person judged of) あるいは「被告」(the pannel) で、それは「私が自分 (myself) と呼んでいるところの人物であり、その人物の行為に関して私は、観察者の性格を装って、何らかの意見を纏め上げようと努力していた」、そうした私である。そしてスミスは、裁判する人と裁判される人とが同一であり得ないのは、原因 (the cause) があらゆる点で結果 (the effect) と同一であることが不可能であると同様である、と述べている²³⁾。ところで、スミスの道徳的判断論において最も注目されるのは、

公平な観察者が「良心」の問題と関連づけられて論じられていることである。即ち、スミスは、公平な観察者である胸中の同居人、内なる人間は、「理性であり、原理であり、良心」である、と言っている。言うまでもなく、「良心」(conscience)は、西洋においては、古代ギリシア以来、倫理学、政治哲学などの分野で極めて重要な問題であった。²³⁾特に、近代において展開された良心論の持つ意義は非常に大きかった。近代は、ルターの宗教改革によって始まった。といってもよいが、そこにはルターにおける良心概念の転換があった。また、近代自由主義の祖のロックの体系においても、良心論はかなり重要な地位を占めていた。そして、スミスの道徳哲学体系に大きな影響を与えた道徳感覚学派においても、良心論は極めて重要な意義を有していたのである。²⁴⁾

道徳感覚説を最初に提起したシャフツベリは、「道徳感覚」(moral sense)を正と不正を判断する特殊な能力と認め、それはしばしば良心という言葉に言い換えられるが、特に自己のより内面的なものの吟味に携わるものとされる時、良心といわれる。例えば、シャフツベリは、人間が「当然、憎むべき邪悪なものだと知っているいかなる不正な行為あるいは行動でも、心の中で反省すること」が、道徳的意味であれ宗教的意味であれ、「良心」である、と言っている。²⁵⁾道徳感覚学派の中で、良心について、最もよく展開したのはバトラーであった。バトラーは、例えば、『ロウルズ・チャペル説教集』(*Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel, 1726*)の中で次のように説いている。仁愛や自愛といった情念や原理をこえた

「より優位の原理、即ち内省 (reflection) あるいは良心といった原理が、すべての人間に存在し、それが自分自身を判断するのである」。²⁶⁾バトラーにとつて、良心の命令は内在的且つ至高の権威を有していた。一七二九年に付加された「序言」(Preface)の中で、良心が他のすべての情念や原理に対し権威 (authority) を有し、それらの情念や原理に対して絶対的な指導権を持っている、とバトラーは言う。そして、この優越性と指導性が、良心という観念の構成部分なのである。しかしながら、良心がそうした優越性、指導性を持つのも、「自然の著者」(the Author of nature)、即ち神が事物をそうあらしめているからである、とバトラーは論ずる。²⁷⁾

ハチソンは良心に関しては殆ど論じていないが、T・ファウラーの指摘していることだが、ハチソンが道徳感覚 (moral sense) を論じ、その時使っている用語が、バトラーが良心について語り、その時使う用語と極めて似ている。ハチソンは、『道徳哲学体系』(System of Moral Philosophy)の中で次のように述べている。「道徳感覚はそのまさに本質から、すべてのわれわれの力を規制し制御するように意図されているように思われる。われわれはその力自体を意識するや、直ちに、この威厳ある主導的な性質を認識する」²⁸⁾と。また、ハチソンには、「利害関係のない観察者」(the unconcern'd spectators)という概念があり、スミスによって継承・発展されることになる。

オティソンによれば、良心の概念には大きく分けて三つある。³⁰⁾①われわれは何をなすべきかを教える「内なる声」(inner voice)、②

何か悪いことや正しいことを行ったことに対する「罪や喜びの感情」(a feeling of either guilt or joy)、『③「神の声」(the voice of God)で、それは、人々の生活を指導し、人類の幸福を導くものとされる。そしてオティソンは、スミスの良心も、これら三つの概念から成っていた、という。

さて、スミスの良心論が最も要約的に述べられているのは次の文章である。

「自然の創造主はいわば人間を人類の裁判官に作り上げた……このようにして個々の人間は人類全体の直接の裁判官となったのであるが、しかしそれはただわずかに第一審法廷(the first instance)における裁判官になったにすぎず、人間の判決に対してははるかに上級の裁判所(a much higher tribunal)、すなわちかれら自身の良心の法廷、すなわち想像上の公平にして博識精通の観察者(the supposed impartial and well-informed spectator)の法廷、すなわち胸中にひそんではいるが、しかしかれらの行為の偉大な裁判官であり、調停者である人間の法廷に控訴することができるのである」³¹⁾。以下この文章を細く読み解きながら、スミスの良心論を見ることにしよう。

既以上に述べたことであるが、『道徳感情論』第三部第一章の最後のところで、スミスは、「私」を「裁判官」としての私と「裁判される人物」としての私に分ける。これら二人の私は勿論、性質を同じくすることはあり得ない。これらの私のうちどちらかといえは前者の裁判官としての私が「良心」といってよいものであって、裁

判される人物としての私は行為者である。裁判官である良心は、行為者である私から自分自身を引き離し、他人あるいは第三者、即ち観察者の立場に立って自分自身について公平に判断を下すのである。行為者は常に自分自身をめぐる具体的状況によって何らかの利害関係に巻き込まれ、そこから逃げるのが困難なので、自分自身を公正に判断することは極めて難しい。これに対して、観察者は私の外にいて利害関係を持たない第三者であるから、私の行為に対して公平に判断を下すことができると考えられる。この観察者の意見が社会的な外延を持ったものが「世論」(opinion)である。ところでスミスはここで、二つのことを問題にする。一つは、観察者は本当に公平に判断できるのかという問題であり、いま一つは、観察者の意見が社会的に認められた世論が本当に公平なものであるか、という問題である。

良心は自分の行為を観察者の視点から眺めることである。従って、良心は外部に存在する観察者の視点を自分の内部に取り込むことである。それ故、良心は、内なる人間(the man within)、胸中の人間(the man within the breast)などとも呼ばれる。だが、その「現実の観察者」(real spectator)は、自分の外部に存在している人物である。そのためその観察者は、行為者について十分精通していないといった限界を持っていて、現実の観察者の判断は完全なものとは言えないかもしれない。そこでスミスは現実の観察者の判断が得る限り完全なものになるように「理想の観察者」(ideal spectator)を仮設する。「理想の観察者」は現実には存在しないが、

人々の胸中に深く潜んでいる良心であるとされる。

ところで、スミスは、現実の観察者が有する限界として最も重視して論じているのは、「称讃」、「非難」の問題であり、『道徳感情論』第三部第二章「称讃または称讃に価いすることを愛し、非難または非難に価いすることを恐れることについで」(“Of the love of Praise, and of that of Praise-worthiness; and of the dread of Blame, and of that of Blame-worthiness”)において論じられている。スミスは同章の冒頭で次のように述べている。即ち、「人間は称讃 (praise) を欲するばかりでなく、称讃に価いすること (praiseworthiness) を欲する。……人間は非難 (blame) を恐れるばかりでなく、非難に価いすること (blame-worthiness) を恐れる」⁽³³⁾、と。ところでスミスは、称讃と称讃に価いすること、非難と非難に価いすることとは、互いに重なるところもあるが、また違ったところもあり、しばしば混合され、それが行為者の判断を不十分なものになっている、と論じている。例えばスミスは以下のように述べている。

「称讃に価いする行為を行おうと欲する人、あるいは実際にかような行為を行う人は、いずれも同様にそのような行為に相当する称讃を、時によるとおそらくそれに相当する以上の称讃を得たいと思うであろう。この場合、これらの二つの原理はいっしょに混合されている。かれの行為がどの程度まで一方の原理に支配され、またどの程度まで他方の原理に支配されたかは、しばしばかれ自身にとってさえ不明である。いわんや他の人々にとってはほとんど常に不可解でなければならない。かれの行為の功績を貶したいと思う人々

は、その功績を主としてあるいは全く、単なる称讃を愛する心もしくははかれらが単に虚栄心と呼ぶところのもののせいにしようとする。……観察者の想像は、かれの考え方の習慣もしくは自分が現在その行為を考察している人に対して抱く好感または反感に應じて、あるいは一方の色彩を、あるいは他方の色彩をそれに与えるのである」⁽³⁴⁾。と。現実の観察者は、往々にして称讃や非難に振り回されて、対象を歪めて判断してしまう。そうしたことから免れるには、外部の観察者の眼が届かない自己の内部を吟味し、自分が称讃に価するかまたは非難に価するか否かを問題にしないでなければならない。良心がそうさせるのだ、とスミスは言うのである。

次にスミスは、世論を問題にし、それが公平でない場合を指摘する。ここでスミスは、例えば、カラス事件を取り上げる。周知のように、カラス事件は、一七六一年十月十三日に、南フランスのトゥールズのカラスの家で起こった⁽³⁵⁾。翌日カトリックに改宗する予定だった長男マルクの変死体が見つかった。カラス家は熱心なプロテスタントであったから、カラスの家族がマルクを殺したのではないかと誰かが言う、それが噂になって多くの人々がそれを信じることになり、裁判所も死刑の判決を下した。まさに処刑されようとした時、立ち会った僧侶はカラスに罪を自白するよう訓戒した。その時カラスは、「神父様、あなたまでが私の有罪であることを信じたようになさるのですか」⁽³⁶⁾、と言った。しかしその後、同判決に疑問を持ったヴォルテールなどの尽力で、三年後、被告全員が無罪となった。スミスはカラスについて、「常人よりもはるかに強い精神力

をもつていた人であるが……最後の息を引き取るに当って、刑罰の残酷さから免れるよりもむしろ断罪のためにかれの名声に印せられたにちがいない不名誉から免れることを祈ったように思われる」と記している。どんなに強い精神力を持った人でも、世論の非難に直面しては、それがいかに非難に価いするものでないとしても、それに耐えることは非常に難しい。スミスは一般論として次のように言う。「世論が有利である場合には、途方もなく有頂点になり、世論の不利な場合には、途方もなく煩悶する。しかしながら、そのためにわれわれは権謀術者を用いたり、徒党を組んだりしてまで有利な世論を起こし、あるいは不利な世論を避けようという欲望を起こしてはならないはずである」⁽⁴⁷⁾と。良心と世論が乖離、対立している場合、社会の称讃や非難に振り回されず、称讃に価いすること、非難に価いすることを問題にすることが、いかに難しいことであるか、ということのスミスは言っているのである。

「良心の悔恨」(remorse of a conscience)⁽⁴⁸⁾とか「良心の呵責」(pang of a conscience)⁽⁴⁹⁾といったものは、個人のものであれ、社会のもあれ、称讃や非難ではなく、称讃に価いすること非難に価いすることを問題にした時生じるのである。

このように、現実の観察者にはさまざまな限界があるので、スミスはここから良心の問題を宗教と関連づけて論じている。カラス事件に触れた直ぐ後、次のように言う。カラスのような「不幸な境遇にある人々にとつては、現世だけにその考察を局限しようとする下等な哲学は、おそらくほとんどなんらの慰安をも与えることはでき

ないであろう。……宗教だけがかれらに何らかの効率的な慰安を与えることができるにすぎない」⁽⁵⁰⁾。勿論スミスは、不幸な人だけでなく、すべての人々にとつて、良心と宗教がどう関係しているのかを問題にしているのである。ここでわれわれは、スミスが良心について要約的に述べた上に引用した文章に行ってもよいであろう。

スミスにとつて神は、全智全能の創造主であるが、そのような神が、人間を人類の裁判官に作り上げられた。神は人間を神の像(imago Dei)として創造し、人間を神の「地上における代理人」(vicegerent upon earth)に任命した⁽⁵¹⁾。そして、自然である神は、人間に与えられた権力や司法権を認め、彼等が人間の非難を受けた時には心を悩まし、称讃を得た時には得意になるように教えている。こうして人間は、人類の裁判官になったのだが、しかしそれは僅かに第一審法廷の裁判官になったに過ぎない。だが第一審法廷の裁判官は、外なる人間(the man without)であつて、その裁判権は、現実の称讃に対する欲求と現実の非難に対する反感に基づいている。しかし外なる人間が下した判決に対してははるかに上級の裁判所に控訴することができる。このより上級の裁判所こそ良心の法廷である。良心は、内なる人間、胸中の人間である。この内なる人間の裁判権は、完全に称讃に価いすることに対する欲求と、非難に価いすることに対する反感に基づいている。従つて、良心の法廷は、想像上ではあるが「公平にして博識精通の観察者」の法廷となる。内なる人間は、外なる人間が下した誤った判断を訂正し、われわれが不当にもわれわれになされた称讃や非難の適正な対象でないこと

を、われわれに保証してくれるのである。

このように、スミスの良心の背景には神が存在する。それ故スミスは良心を半神 (demigod)⁽⁴²⁾とも呼ぶのである。重要なことは、外なる人間の法廷に対して、良心の内なる人間の法廷が明瞭に優位を示しているということである。そしてスミスはかような良心の持つ作用力と権威が極めて大きいことを強調する。スミスは、『道徳感情論』第三部第三章「良心の作用と権威について」(“Of the Influence and Authority of Conscience”)の冒頭のところで次のように言う。「ある特別の場合にあつては、たとえ人間自身の良心が是認を与えても人間はその弱さのためにほとんど満足することができないとしても、すなわちたとえ胸中に住む偉大なる居住者である想像上の公平な観察者の証言が常に必ずしもかれを支持することができないうとしても、しかもこの原理の作用力と権威とはあらゆる場合においてきわめて偉大である」⁽⁴³⁾と。

以上のように、スミスにとっての道徳的判断の基準は、良心という「公平な博識精通の観察者」の共感ということになる。その基準は絶対的なものではないが、かなり堅固なものである。

注

- (1) スミスの共感論については以下参照。Glenn R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Reprinted by Augustus M. Kelley Publishers, 1969. 鈴木信雄・市岡義章訳『アダム・スミスにおける倫理と経済』未来社。A. L. Macfie, *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*, George Allen & Unwin Ltd., 1967. 舟橋喜恵・天羽康夫・水田洋訳『社会における個人』ミネルヴァ書房。D. D. Raphael, *Adam Smith*, Oxford Univ. Press, 1985. 久保芳和訳『アダム・スミスの哲学思考』雄松

堂出版。Knud Haakonssen, *The Science of A Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge Univ. Press, 1981. 永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳『立法者の科学—デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学』ミネルヴァ書房。K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, 1996. Gloria Vivanza, *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford Univ. Press, 2001. Jan Peil, *Adam Smith and Economic Science: A Methodological Reinterpretation*, Edward Elgar, 1999. James R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge Univ. Press, 2002.

- (2) Morrow, G. R., *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, pp. 25-6. 前掲邦訳、四六頁。
- (3) *Ibid.*, p. 29. 前掲邦訳、五五頁。また、モロウは以下のように言う。「スミスの倫理学が共感に基づいていると述べることは、共感は道徳性的内容であるということの意味しているのではなく、むしろ共感は道徳的判断を可能にする諸人間のコミュニケーションの原理であるということの意味しているのである」(*Ibid.* 前掲邦訳、五五頁)。更に、『道徳感情論』は「様々な諸個人の利害と社会の利害との間のこうした調和は、共感の原理の働きの上に基礎づけられていることを明らかにした」(こうした調和は「感情の自由なコミュニケーション (a free communication of sentiments)」を基礎とする諸個人相互の通念によつて生み出される内在的な調和である」としている」(*Ibid.*, p. 43. 前掲邦訳、七五頁)。
- (4) *Ibid.*, pp. 15-6.
- (5) Otteson, J. R., *Adam Smith's Marketplace of Life*, pp. 16-8.
- (6) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 5. 邦訳『道徳情操論』(米林富男訳、未来社) (上)、四四頁。
- (7) Otteson, J. R., *op. cit.*, p. 18.
- (8) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 17. 前掲邦訳 (上)、五九頁。
- (9) *Ibid.* p. 9. 前掲邦訳 (上)、四二頁。
- (10) *Ibid.* 前掲邦訳 (上)、四二頁。

- (11) *Ibid.* 前掲邦訳(上)‘四三頁。以下も同じ。
- (12) Otteson, J. R., *op. cit.*, p. 44.
- (13) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 22. 前掲邦訳(上)‘六八頁。
- (14) Hakonssen, Knud, *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge Univ. Press, 1981, p. 52. 邦訳『立法者の科学—デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学』(永井・鈴木・市岡訳、ミネルヴァ書房)、八六頁。また、J・ピールは次のように言っている。「共感へのわれわれの傾向は、実際、反省的要素を含んでおり、相互的共感への傾向を進める。即ち、われわれは他人の運と一体になろうとする衝動を経験するだけでなく、またわれわれは、他の人々からわれわれ自身の(不)運への互恵的反応を熱望するのである。共感を強く求めることに見られるこのような相互性の側面は、スミスの道徳哲学において重要な役割を演じているのである。というのは、人々が何故、社会の中で生活し、共有する規則や価値に従って行動するのか、その理由について説明するのを助けるからである」(J. Peil, *Adam Smith and Economic Science*, p. 84)。
- (15) Otteson, J. R., *op. cit.*, p. 43. オティンソンもいうように、「他の人がどのように感じているかを想像する力は二つの要因に、即ち、① 行為者の状況についてのわれわれの知識、② 観察者自身の感受性(sensibility)に依存している。これについての議論は何れ補いたい。
- (16) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, pp. 109-10. 前掲邦訳(上)‘一五三頁。
- (17) Raphael, D. D., *Adam Smith*, Oxford Univ. Press, 1985, p. 34. 前掲邦訳‘三九頁。
- (18) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 110. 前掲邦訳(上)‘二五四—二五五頁。
- (19) *Ibid.*, p. 112. 前掲邦訳(上)‘二五七頁。
- (20) *Ibid.*, p. 110. 前掲邦訳(上)‘二五四頁。
- (21) *Ibid.*, p. 113. 前掲邦訳(上)‘二五七頁。
- (22) *Ibid.* 前掲邦訳(上)‘二五八頁。
- (23) conscience はギリシア語の *syndesis*‘ラテン語の *conscientia* に由来

する。ラテン語の *conscientia* の *con* は「共に」を意味し、*scientia* は「知る」を意味する動詞の *scio* の名詞形であるから、*conscience* は「共に知るといふのが原義である。そこで、「誰」と共に、*conscience* も三つの場合が考えられる。①「世間」(の他者)と共に、②「神」と共に、③自己自身と共に、がそれで、石川文康は、①を他律的良心、②を神律的良心、③を自律的良心、とそれぞれ呼んでいる(石川文康『良心論—その哲学的試み』、名古屋大学出版会、平成十三年、参照)。また、金子晴勇は、良心を宗教的良心、社会的良心、倫理的良心の三つに分類して考察している(金子晴勇『恥と良心』、教文館、昭和六十年)。石川の他律的良心と金子の社会的良心、石川の神律的良心と金子の宗教的良心とは大体重なっているが、自律的良心と倫理的良心とはどうだろうか。また、長尾龍一「良心について」(『思想史斜断』所収。木鐸社、昭和五十六年)も参照。以下、近代の J・ロックまでの西洋における良心論の歴史を極く簡単に振り返っておこう。

プラトンやアリストテレスには良心という用語は見られないが、ソクラテスの「無知の知」には「自己自身と共に知る」という意味の良心が窺える、と石川文康は言う(石川文康『良心論』三四頁)。良心について議論されるようになるのは、古代末期で、ボリスが崩壊し、社会が大きく変動し、人々が否応なく自己の内面を見つめなければならなくなってきたからである。ストア学派のキケロにとって、良心は道徳上の指針であり、「正しい良心に背いてはならないものであった。またキケロは、『シロ弁護』の中でも、「良心の力は強い、審判人諸君、しかもどちらの側にしても強いのだ。だから、何の罪も犯さなかった者が怖じ気をあふるることもないし、過ちを犯した者は、刑罰が始終眼の前にちらつくように思うほどなのだ」(『キケロ選集』2 所収、岩波書店、三八九頁)。これに対し、セネカの良心は、宗教的な色彩を帯びている。「いつの日か自然が私のいのちを取り戻そうとするか、あるいは理性がそれを放免しようとするか、いずれにせよそのときには次のように証言のうえ、この世を去っていく—私は疚しくない良心を愛し、良い仕事を愛した。また、誰の自由も私により制限されなかったし、私の自由も少しも制限されなかった—と」(金子晴勇『恥と良心』五四頁)。

中世において展開された良心論は、神律的・宗教的良心論であった。

アウグスティヌスの良心は、人間の内面だけではなく神にも向かうものであった。即ち良心は、自己を自己の面前に立たせると同時に、自己を神の面前に立たせ、自己の全てを晒らす。また、アウグスティヌスは神の恵みを受け入れるには、人間は自己の無力を自覚せねばならぬとするが、この自覚の主体が良心とされる。アウグスティヌスは『告白』の中で以下のように語る。「わたしの主よ、わたしの良心は、それ自身の無垢によるよりも、むしろあなたのあわれみに希望をつなぐことによって、安んじて日々あなたに向かって告白するのである……」(服部英次郎訳、岩波文庫、(下)、七頁)。このようなアウグスティヌスの良心論は、パウロの良心概念を継承するものであり、ルターの良心論を準備するものであった。

中世最大の神学者トマス・アクィナスは、良心を個別的な「他のものにつながる知」(cum alio scientia)とする。即ち、良心は能力ではなく働き、つまり、知を何ものかに対して秩序づけることである。トマスにおいては、良心はこのように、三段論法の結論として論じられる。即ち、その三段論法は、「普遍知を提示するシンテレシスの大前提と個別的知を示す理性の小前提、さらに良心が適用されて行なう結論」(金子前掲書、六九頁)とからなる。そこでは、大前提は不可謬の真理を述べたものであるで決して誤ることはない。従って、良心に過誤が生じるとすれば小前提に誤りがある場合である。ところで、中世の教会では『良心の過誤』を防止するために、『良心の事例大全』によって指導され、良心は教会の支配下に置かれるようになった。ルターがヴォルムスの国会で、「マルティンよ、良心が過誤に陥っているのだから、あなたの義務にしたがい良心を棄てなさい」(同上)と勧告されたのは、かような良心論によったのである。ここに中世カトリック教の最大の問題があった。ルターはこのように勧告された時、次のように言った。「私の良心は神の言葉に縛られているのです。私は取り消すことができないし、またそうしようとも思いません。なぜなら自分の良心に反して行動することは危険であるし、正しくないからです」(同上)。詳しくは、金子晴勇『ルターの人間学』(創文社、昭和五十年)を参照。

近代初期の思想家T・ホッブズの体系においては、良心はそれほど地位を占めていなかったと思われるが、主著『リヴァイアサン』

(Leviathan, 1651)の第一部第七章「論究の終末すなわち解決」の中で、次のように述べられている。共知、即ち良心は同一の事実を「いっしょに知っている」というのと、おなじである。そして、そういう人びとは、相互の、あるいは第三者の事実について、最適の証人であるから、だれでも自分の共知Conscience(良心)に反して語ったり、他人をそうするように堕落させたり強制させたりすることは、ひじょうにわるい行為と評価されたし、これからまずつとそう評価されるであらう」(水田洋訳、岩波文庫(一)、一一九頁)。

近代自由主義の祖であるJ・ロックは良心という言葉が多用することはなかったが、良心はロック体系において極めて大きな地位を占めていた。ロックは『世俗権力二論』(Two Tracts on Government, 1660-3)の中で以下のように述べている。「なされるべき事物に関する道德的命題の持つ真理性についてのあの究極的判断を、われわれは、知識の法(conscientiae lex)と呼んでいる。……神は、自然の光を人間の胸中に植え込み、いわば内心における立法者がわれわれの内に常に住するように欲せられたのであるから、この光の発する法令を侵犯することは些かでも許されない」(友岡敏明訳、社会科学セミナー60、未来社、一四三―一四四頁)。即ちここでは、良心は神から与えられた内心の立法者という意味であった。また、ロックは、『自然法論』(Essays on the Law of Nature, 1663-4)の中でも、良心を神や自然法の存在の証拠として語っている。しかし、『人間知性論』(Essay concerning Human Understanding, 1689)ではロックは、良心を「私たち自身の行動の道德的正または劣悪にかんする私たち自身の臆見ないし判断にはかならない」(大概春彦訳、岩波文庫(一)、七八頁)と定義する。

明治以後、中村正直、西周、西村茂樹などがconscienceを「良心」と訳すようになって、そのまま定着したが、「良心」という語は、『孟子』にまで遡ることができる。『孟子』巻第十一告子章句上に、「雖存乎人者、豈無仁義之心哉、其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也」とある。朱子は『孟子集注』の中で、その「良心」を「本然之善心。即所謂仁義之心也」と注釈している。江戸時代の伊藤仁斎なども「仁義之良心」といった言い方をしている。例えば、仁斎は『童子問』の中で、「聖人未嘗特曰心。又未嘗特曰理。其所謂心者、皆指仁義之良心而言」(巻之下、

第二十一章)。なお、荻生徂徠は以下のように述べている。「本心亦於孟子。觀其以郷与今对言。其意但謂其初時之意耳。宋儒以為心之本然。仁齋先生以良心。皆不知辭者已」(『弁名』下)。

江戸幕末から明治初期にかけて活躍した中村や西村などは何れも儒教系の啓蒙思想家だったので、当然、「良心」という語の由来や意味を知悉していたはずで、その上で conscience を良心と訳したと思われる。中村正直が明治五年に刊行した『自由之理』は、J・S・ミルの *On Liberty* (1859) を要約的に訳述したものであるが、その中に conscience が良心と訳されているところがある。例えば、「There is no natural connexion between strong impulses and a weak conscience」の文章が、「強キ願欲ト、弱キ良心トノ間ニ、自然ノ連続セルモノハアラズ」(『明治文化全集』第五卷『自由民権篇』所収、四七頁)、また、「All matters relating to thought, opinion, conscience, appear to me... to be without the sphere of legislation」が、「凡ソ思想意見、及ビ自ラ知ルノ良心ニ属スルモノハ、律法ノ外ニシテ、官府コレト相ヒ関カラズ」(同、六九頁)、とそれぞれ訳されている。しかし、他の箇所では、天良ノ心、是非ノ心と訳されているところもある。また、consciousness が良心と訳されているところもある。

また、中村は、明治二十年の論稿「漢学不可廢論」の中で以下のように述べている。「道心ハ、コンシンス(良心、天良、是非之心、自知之心)ニ当ルナリ。……サウスドク、良心ハ、明ラカニ我ニ告ルニ真神ノ旨ヲ以テセリ、良心ハ、人ノ自己ノ心思行為ヲ察スルノ智識ナリ、……此ノ智識即チ良心ハ、原告者並ニ裁判官ナルベシ、/以上西哲ノ語ニ拠レバ、天命ノ性ニ根ザシテ生ズルモノナリ、即チ中庸ニ天命之謂性ノ性ヲ具フルモノナリ、又タ良心ハ、上帝ノ法律ニ比較スベキモノナレバ、即チ大禹謨ノ道心ナルモノナリ」(『明治啓蒙思想集』筑摩書房、三二〇―一頁)。ここには儒教的キリスト教徒としての中村の考えがよく出ている。しかし次の「生死論序」を読むと、中村の思想が随分深く東洋思想に基づいていたことが理解される。「嘗聞基督教士之説。曰信者得救。不信者擬罪。信者得永生。不信者受永苦。嗚呼。不問其人善惡。而特甄別於信不信之間。以為賞罰。是豈公平之道耶。今読伝仁先生生死論。曰善人之魂当永生。惡人之魂当死滅。此其為説。以善惡為生死

之別。參之於儒仏。而無太抵牾。驗於良心。而不生疑惑。庶乎公平之道矣。」(同、二九二頁)。

西村茂樹も conscience を「良心」と訳し、「良心ハ造物主ガ吾等人類ヲ作為セル時ニ心性中ニ根植シタル者」(『心学講義』下、三三二頁)と述べているように、中村正直と大体同じように理解していたが、西村の方がより儒教的だったとはいえるかもしれない。西村は宗教に対してかなりクールであった。西村の主著『日本道德論』の中にも「良心」という語が見られる。西村は真理探究法の一つに「良心判断法」を挙げ以下のように言う。良心判断法は、「吾良心を以て直接に判断し得るの真理にして、譬えば途中にて壯大の男子、幼弱の童子を打擲して其所持せる物を奪はんとするを見るときは、吾良心を以て直ちに其曲直も判断することを得るなり」(『岩波文庫』三七頁)。

西周は、conscience を独知とも訳し、誠意、良知、良心などと同じ意味の語と理解していた。そして恐らく日本で最も早い時期に良心論を展開した啓蒙思想家であった。中村正直や西村茂樹は良心をどちらかというと、人間が生まれつき有している心と把握していたのに対し、西は良心を経験によって獲得されるものであると理解していたようである。「生性剖記」の中で、例えば、西は次のように論じている。「独知之状、雖未顯乎多面、其瞬間既有知覺、有感動、隨有意思之判決可知也、特稱謂之良心、又独知者唯指応事物之初頭有一點之感動也、……其感動苟涉再三、而至運計較力、運思惟力、以用理性固有之判決則良心斯止、独知之状變為思慮、……其嘉善行惡不幸我心之本然、則依然無異、是不亦良心常存而然者乎、夫嘉賢惡不幸、是社会常習、理勢使之然者也、謂之歷世之經驗導以至於斯則可也、謂之發於良心者、則何以通國之良心、与孟子良心相齟齬之甚也、故余曰、良心之功夫限局之、僅就吾人零細制行上、取決於自己心裡者、依其力亦可也、苟事涉他人之是非、以上則良心不足以及決之也」(『西周全集』第一卷、宗高書房、一三八―四〇頁)。小泉仰はこのような西の良心論を次のように言う。このような西の良心論は、「孟子の先天的良知良能論を疑おうとしなかった同時代の思想家と異なり、常に批判的な態度をとり、徂徠学といキリス経験論に共鳴する立場から展開された良心限局論であった」、「こうした良心の限局論は、西が訳した J・S・ミルの『利学 (Utilitarianism)』に展開された良心論

- にあるといと対応するものであった」(小泉仰「近代日本の良心論—西
周と大西祝の場合」『良心—道德意識の研究』日本倫理学会論集12、昭
和五十二年、一〇二頁)と。
- 明治以後、良心について最初に本格的に論じたのは大西祝であり、大
西は明治二十三年二十六歳の時、『良心起源論』を発表している(大西
の良心論についても、小泉仰の前掲論文参照)。大西の良心論は、既に、
西洋思想の枠の中で展開されている。
- (24) 浜田義文「近代イギリスにおける良心の概念」(『良心—道德意識の研
究』所収)など参照。
- (25) Shaftesbury, A. A. Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions,
Times*, Liberty Fund, 2001, vol. II, p. 69.
- (26) Butler, Joseph, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, in *British
Moralists: 1650–1800*, selected and edited by D. D. Raphael, Oxford at the
Clarendon Press, p. 351. ㊦㊧ B. Hebblethwaite, "Butler on Conscience
and Virtue," in *Joseph Butler's Moral and Religious Thought*, ed. by C.
Cunliffe, Clarendon Press Oxford, 1992. ㊦参照。
- (27) *Ibid.*, p. 330.
- (28) *Ibid.*, p. 354.
- (29) Fowler, Thomas, *Shaftesbury and Hutcheson*, Georg Olms Verlag, 1998,
p. 185. また、板橋重夫『イギリス道德感覚学派』(北樹出版、昭和六十
一年)第三章「ジョセフ・バトラーの道德論」も参照。
- (30) Otteson, J. R., *op. cit.*, p. 66.
- (31) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 130. 前掲邦訳(上)㊦二八
八頁。
- (32) *Ibid.*, pp. 113–4. 前掲邦訳(上)㊦二六五頁。
- (33) *Ibid.*, pp. 126–7. 前掲邦訳(上)㊦二八五頁。
- (34) カラス事件については、ヴォルテール『カラス事件』(中川信訳、富山
房百科文庫22)㊦同書所収の中川信の「解題」など参照。
- (35) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, p. 120. 前掲邦訳(上)㊦二七
六頁。
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*, p. 126. 前掲邦訳(上)㊦二八四頁。
- (38) *Ibid.*, p. 119.
- (39) *Ibid.*, p. 118.
- (40) *Ibid.*, pp. 120–1. 前掲邦訳(上)㊦二七七頁。
- (41) *Ibid.*, p. 130.
- (42) *Ibid.*, p. 131.
- (43) *Ibid.*, p. 134. 前掲邦訳(上)㊦二九八頁。